

Inkulturation

Gottes Gegenwart in den Kulturen

Herausgegeben von
Klaus Krämer und Klaus Vellguth

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Inkulturation als Wesenseigenschaft des Christentums

von Mariano Delgado

Dem Christentum ist der Wille zur Translation und Inkulturation in die Wiege gelegt worden. Ein beredames Zeichen dafür ist, dass die meisten Schriften des Neuen Testaments weder auf Aramäisch noch auf Hebräisch verfasst sind, sondern auf Griechisch, also in der Verkehrssprache der hellenistischen Welt, damit das Evangelium vom Reich Gottes für andere Völker und Kulturen verstehbar und übersetzbar wird. Für das Christentum ist Gottes Wort in Jesus von Nazareth Fleisch geworden, nicht aber Schrift geworden in einer besonderen Sprache. Daher sakralisiert/tabuisiert es nicht eine Sprache als Offenbarungsvehikel, sondern übersetzt seine Heiligen Schriften selbstverständlich in die Sprachen der missionierten Völker. Aufgrund dieser Inkulturationsfähigkeit konnte ein Religionshistoriker über das Christentum schreiben: „Kaum eine andere Religion zeigt derartige Wandlungen und Veränderungen“.¹

„Inkulturation“ ist zu einem Schlüsselbegriff heutiger Theologie geworden, und dies aus verschiedenen Gründen: Die Konzilsrezeption hat zum Erwachen der Ortskirchen und zu Überlegungen über die Gestalt des Christentums in den verschiedenen Kontexten und Kulturen geführt. Ebenso hat der Globalisierungsprozess, der durch eine Spannung zwischen Einswerdung der Welt auf dem Boden der modernen Globalkultur und Differenzierung auf dem Boden der regionalen Kulturen gekennzeichnet ist, die Sensibilität für den Inkulturationsdiskurs gefördert. Die Wahrnehmung der Kluft zwischen moderner säkularer Kultur und Evangelium als Drama unserer Zeit-epoche hat spätestens seit Evangelii nuntiandi (1975) zu einem Verständnis von Mission als Evangelisierung der Kultur und der Kultu-

¹ Fritz Stolz, Christentum (Religionen Bd. 3), Göttingen 1985, S. 7.

ren geführt, damit diese durch die Begegnung mit der Frohbotschaft von innen her erneuert werden.² Papst Johannes Paul II. hat bekanntlich die Inkulturation „das Herzstück, das Mittel und das Ziel der neuen Evangelisierung“³ genannt und festgehalten, dass ein Glaube, der nicht Kultur wird, kein voll angenommener, kein ganz durchdachter und kein treu gelebter Glaube ist⁴. Schließlich ist da noch die neue Theologie der Religionen zu nennen, wenn wir nach den Gründen suchen, warum das Problem der Inkulturation „als Kürzel für die fundamentale Aufgabe der Kirche“⁵ in einer globaler werdenden Welt heute sowohl in der wissenschaftlichen Theologie wie in lehramtlichen Dokumenten auffallend häufig angesprochen wird.

Der Begriff „Inkulturation“ selbst ist theologisch nicht glücklich. Sprachlich legt er ja nahe, es gebe einen gleichsam kulturell „nackten“ Glauben, der sich in eine religiös indifferente Kultur zu versetzen habe, „wobei sich zwei bisher fremde Subjekte begegnen und nun eine Synthese miteinander eingehen“⁶. Aber es gibt weder den kulturell „nackten“ Glauben noch – jedenfalls außerhalb der modernen technischen Zivilisation – die religionsfreie Kultur. „Inkulturation“ ergibt theologisch nur einen Sinn, wenn wir darunter die alte, im-

² Paul VI., Apostolisches Schreiben Evangelii nuntiandi über die Evangelisierung in der Welt von heute, 8. Dezember 1975 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 2), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2012, Nr. 20.

³ Vgl. Ansprache an den Internationalen Rat für die Katechese, 26.9.1992, hier zitiert nach Neue Evangelisierung. Förderung des Menschen. Christliche Kultur. Schlussdokument der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo (Stimmen der Weltkirche 34), Bonn 1992, Nr. 229.

⁴ Vgl. Internationale Theologenkommission, Das Christentum und die Religionen (Arbeitshilfen 136), Bonn 1996, Nr. 26.

⁵ Konrad Hilpert, „Inkulturation. Anspruch und Legitimierung einer theologischen Kategorie“, in: Ders. u. a. (Hrsg.), Der „eine“ Gott in vielen Kulturen. Inkulturation und christliche Gottesvorstellung, Zürich 1993, S. 13–32, hier S. 16.

⁶ Joseph Ratzinger, „Der christliche Glaube vor der Herausforderung der Kulturen“, in: Paulus Gordan (Hrsg.), Evangelium und Inkulturation (1492–1992), Salzburg 1995, S. 9–26, hier S. 15.

merwährende Aufgabe der christlichen Sendung verstehen, nämlich das Evangelium in diskursiver Auseinandersetzung mit den Kulturen und Religionen der Welt so zu verkünden, dass es dabei zu Kirchen Gründungen kommt, die „in Lehre, Leben und Kult“ (DV 8) als solche erkennbar sind.

Der Neologismus „Inkulturation“ kam bereits in den 1950er Jahren vereinzelt vor, gelangte aber erst dank einer Eingabe von Pedro Arrupe, dem Generalsuperior der Gesellschaft Jesu, bei der Römischen Bischofssynode 1977 in das päpstliche Dokument *Catechesi tradendae*.⁷ Darin werden zwei Merkmale einer inkulturierten Evangelisierung genannt: „[E]inerseits kann man die Botschaft des Evangeliums nicht einfach und schlechthin von der Kultur trennen, in der sie sich zuerst ausgeprägt hat (das biblische Weltbild und noch konkreter das kulturelle Milieu, in dem Jesus von Nazareth gelebt hat); ebenso kann man sie auch nicht ohne schwerwiegende Verkürzungen von jenen Kulturen trennen, in denen sie sich schon im Verlauf der Jahrhunderte ausgeprägt hat; sie entspringt nicht einfach spontan aus irgendeinem kulturellen Nährboden; sie übermittelt sich ferner immer durch einen apostolischen Dialog, der unvermeidlich in einen bestimmten Dialog von Kulturen eingefügt ist; andererseits wirkt die Kraft des Evangeliums überall umgestaltend und erneuernd.“⁸ Betont wird auch in den kirchlichen Dokumenten, dass es sich bei der In-

⁷ Vgl. u. a. folgende Lexika-Artikel zum Begriff „Inkulturation“: Christoffer H. Grundmann u. a., „Art. Inkulturation“, in: RGG⁴ IV, S. 143–149; Giancarlo Collet u. a., „Art. Inkulturation“, in: LThK³ V, S. 504–510; Ders., „Inkulturation“, in: Peter Eicher (Hrsg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. 2, München 1991, S. 394–407; Karl Müller, „Inkulturation“, in: Ders./Theo Sundermeier (Hrsg.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, S. 176–180; Anton Quack, „Enkulturation/Inkulturation“, in: Hubert Cancik u. a. (Hrsg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 2, Stuttgart 1990, S. 283–289; Paulo Suess, „Inkulturation“, in: Ignacio Ellacuría/Jon Sobrino (Hrsg.), *Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, Bd. 2, Luzern 1996, S. 1011–1058; Hans Waldenfels, „Inkulturation“, in: Ders. (Hrsg.), *Lexikon der Religionen*, Freiburg i. Br. 1988, S. 307–309.

⁸ *Catechesi tradendae* Nr. 53, hier zitiert nach Nachkonziliare Texte zu Ka-

kulturation um einen Prozess handelt, der viel Zeit verlangt, und dass dieser Prozess, dort wo er seine Vereinbarkeit mit dem Evangelium und der Gemeinschaft der Gesamtkirche unter Beweis stellt, zu einem „Geben und Empfangen“ zum Wohle der Kirche wie der verschiedenen Kulturen führt, wie *Gaudium et spes* (GS 58) betont.

Verkündigung des Evangeliums, Transformation/Regeneration der Kulturen/Menschen und schließlich auch Bereicherung von Menschheit und Kirche durch diese sind also die Stufen des Inkulturationsprozesses.⁹ Selbstverständlich kommt dabei die Verkündigung des Evangeliums nicht bloß von außen, sondern setzt als ersten Inkulturationsschritt, wie Paulus und die Kirchenväter wussten, das kenotische Nachspüren der bereits vorhandenen Spuren Gottes in den Kulturen und Menschen voraus, die Suche nach all dem, was in den Kulturen und Menschen mit dem Evangelium kompatibel ist, denn „Gott kommt früher als der Missionar“¹⁰ und ist in allen Kulturen und Menschen bereits am Werk. Daher sind die wichtigsten Träger eines Inkulturationsprozesses Konvertiten, die die jeweiligen Kulturen von innen her kennen, Theologen, die wie Paulus in beiden Kulturwelten zu Hause waren oder wie Klemens von Alexandrien, Origenes und Augustinus zugleich christliche Theologen und hellenistische beziehungsweise römische Philosophen waren.

In Theologien, die bemüht sind, das Inkulturationsparadigma mit dem Befreiungsparadigma zu verknüpfen, wird die kenotische, lernende Bewegung der Kirche besonders hervorgehoben.¹¹ Wenn der

techese und Religionsunterricht, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 66), Bonn 1989, S. 241.

⁹ Vgl. Arij A. Roest Crolius, „Inkulturation als Herausforderung“, in: Michael Sievernich/Günter Switek (Hrsg.), *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Freiburg i. Br. 1991, S. 613–623.

¹⁰ Vgl. Leonardo Boff, *Gott kommt früher als der Missionar. Neuevangelisierung für eine Kultur des Lebens und der Freiheit*, Düsseldorf 1991.

¹¹ Vgl. Paulo Suess, a. a. O.; Ders., „Kontextualität, Identität, Universalität. Der Streit um das Inkulturationsparadigma“, in: Andreas Lienkamp/Christoph Lienkamp (Hrsg.), *Die „Identität“ des Glaubens in den Kulturen. Das Inkulturationsparadigma auf dem Prüfstand*, Würzburg 1997, S. 309–328.

Sohn Gottes sich in seiner Menschwerdung „gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt“ hat, wie das Konzil sagt (GS 22), müssten wir nicht auf die Gotteserfahrung der Menschen in anderen Kulturen und Religionen mehr hören? Ebenso wird in den neuen Theologien der befreiende Aspekt des inkarnatorischen Inkulturationsverständnisses betont: Wie der Herr sich für uns entäußerte (Phil 2,6), arm wurde, obwohl er reich war (2 Kor 8,9), und vom Vater gesandt wurde, „den Armen frohe Botschaft zu bringen, zu heilen, die bedrückten Herzens sind“ (Lk 4,18), so hat die Kirche ihre Sendung in Demut und Selbstverleugnung wahrzunehmen und in den Armen und Leidenden das Bild dessen zu erkennen, „der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war“ (LG 8). Die Inkulturation wird dann praktisch verstanden als Suche Christi in den Armen und Leidenden und Wiederherstellung des misshandelten Antlitzes der Welt.

Die grundlegende antike Inkulturation

Getragen vom Impuls zur Verkündigung des Evangeliums vom Reich Gottes in der damals bekannten Heidenwelt ist es dem Christentum langsam gelungen, den hellenistisch-römischen Kulturraum für sich zu gewinnen. Bei diesem Prozess knüpfte das Christentum stets an die evangeliumsverträglichen Formen antiker Kultur an; es war bereit, sich darauf einzulassen und selbst zu transformieren, sofern dies nicht zu einer grundlegenden Metamorphose, sondern zum besseren Verständnis der eigenen Identität im neuen kulturellen Kontext führte.

Zu der Ursprungsprägung des Christentums gehört, dass sich der Dogmatisierungsprozess nicht auf dem Boden asiatischer Hochkulturen abspielte, sondern auf dem der hellenistischen Welt; dies geschah nicht zuletzt deshalb, weil das Judentum, die Wurzel, die den christlichen Baum trägt, bereits in einen intensiven Kontakt mit dieser Kultur eingetreten war. So ist die sogenannte „Hellenisierung“ des Christentums nicht ein historischer Weg neben anderen möglichen Wegen, sondern „der“ historisch-inkarnatorische Gang des Evangeli-

ums durch die Geschichte. Die darin vollbrachte Synthese ist also nicht eine unter vielen, sondern der Ausgangspunkt für weitere Inkulturationen – auch in unserer Zeit.

Jahrhunderte lang wurde diese Hellenisierung nicht hinterfragt, sondern als selbstverständliches Faktum hingenommen. Zu Beginn unseres Jahrhunderts aber apostrophierten sie evangelische Theologen wie Adolf von Harnack und Emil Brunner als Abfall vom Ursprung. Im Prozess der Hellenisierung sei die biblische Botschaft durch ein ihr Fremdes, nämlich durch ekklesiale Strukturen und ein philosophisch-theologisches Lehrgebäude verunreinigt worden. Heute wird die Hellenisierung des Christentums als „Inkulturationsparadigma“ grundsätzlich positiv bewertet, wenn auch die Theologisierung des Kerygmas auf dem Boden der griechischen Metaphysik ein ambivalentes Phänomen ist, das Vor- und Nachteile mit sich gebracht hat.

Alois Grillmeier hat diesen „Theologisierungsprozess“ treffend beschrieben: „Das Christuskerygma und die ganze christliche Glaubensgestaltung begegneten [...] einer fragenden Welt mit großer geistiger Vergangenheit, die von ihren teils ablehnenden, teils erwartenden Haltungen her die Boten des Christentums bedrängte und zu immer neuen Anstrengungen der Glaubensvorlage aufrief. Je mehr derlei fragende Menschen auch in die Kirche selber eintraten, umso schneller vollzog sich der Prozess der ‚Theologisierung‘ des Kerygmas mit allen seinen Vor- und Nachteilen. Nach innen und nach außen begegnete die einfache kirchliche Verkündigung, wie sie besonders im vulgären Schrifttum der frühchristlichen Zeit zu greifen ist, der ‚Philosophie‘. Die Geburtsstunde der eigentlichen ‚Theologie‘ als eines nun auch reflexiv zu erarbeitenden Glaubensverständnisses hatte geschlagen. Schon von Anfang an bildeten sich jedoch zwei ganz verschieden gerichtete Haltungen gegenüber der heidnischen Philosophie und ihrer Kultur und einem von ihnen genährten *intellectus fidei* heraus. Die Spannung zwischen den strengen ‚Traditionalisten‘, die – Paulus missbrauchend – nichts wissen wollten als ‚Christus den Gekreuzigten‘ (1 Kor 1,23; 2,2), und den ‚Fortschrittlichen‘ vom Typ Apollos, die in stetem Kontakt mit dem außerkirchlichen Denken

das Eigene tiefer verstehen und neu ausdrücken wollten, hat eingesetzt. Sie hat sich in der Geschichte der Theologie bis heute durchgehalten.“¹²

Der Prozess lässt sich als eine zweigleisige Inkulturation beschreiben: Er hat nicht nur zu einer missionarischen „Verchristlichung der griechischen Metaphysik“ geführt, sondern auch zu einer – legitimen – „Hellenisierung des Christentums“.¹³ Daher kann der katholische Theologe Peter Neuner schreiben: „Im Gegensatz zur These von der Hellenisierung des Christentums als Abfall vom Ursprung ist dieser Prozess als eine der großen Leistungen der Christenheit zu würdigen, nämlich als die Inkulturation der biblischen Botschaft in eine veränderte Welt. Hätte die Kirche diese Antwort verweigert, wäre der Ursprung nicht unverfälscht gerettet worden, sondern ihre Verkündigung wäre ungehört und unverstanden verhallt. Man hätte Antworten gegeben auf Fragen, die niemand gestellt hatte, die niemanden interessierten.“¹⁴ Der evangelische Theologe Wolfhart Pannenberg sagt dazu: „Ohne die sogenannte Hellenisierung des Evangeliums kein Heidenchristentum und wohl auch kein missionarisches Eindringen in andere und immer neue Kulturen.“¹⁵ Aus der jesuanischen Bewegung von Judenchristen wurde nach diesem Inkulturationsprozess eine Weltreligion, die die antike Gesellschaft „in Lehre, Leben und Kult“ (DV 8) überformte – und dabei blieb das Christentum, wie Adolf von Harnack betont hat, exklusiv „gegenüber

¹² Vgl. Alois Grillmeier, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg u. a. 1975, S. 589f.

¹³ Selbst Jürgen Habermas (Texte und Kontexte, Frankfurt a. M. 1991, S. 135) hält diese Synthese für das Ergebnis der Begegnung zwischen dem Glauben Israels und dem griechischen Geist, wenngleich er die „Zweideutigkeit“ der missionarischen Verchristlichung griechischer Metaphysik betont.

¹⁴ Peter Neuner, „Die Hellenisierung des Christentums als Modell von Inkulturation“, in: *Stimmen der Zeit* 213 (1995) 6, S. 363–376, hier: S. 371.

¹⁵ Wolfhart Pannenberg, „Notwendigkeit und Grenzen der Inkulturation des Evangeliums“, in: Geiko Müller-Fahrenholz (Hrsg.), *Christentum in Lateinamerika*, Regensburg 1992, S. 140–154, hier: S. 148 (ähnlich S. 144f., S. 147).

allem Polytheismus und Götzendienst¹⁶. Anstelle des Polytheismus von Römern und Griechen und des nationalen Monotheismus der Juden trat nun als *genus tertium* die christliche Trinitätslehre, aus der ein neuer Personenbegriff, aber auch ein neues politisches Verständnis gewonnen wurde; die antike Herrenmoral wurde durch eine neue Moral verdrängt, die von der Würde eines jeden Menschen als Abbild Gottes geprägt ist und von Nietzsche daher als „Sklavemoral“ apostrophiert wurde;¹⁷ Götzendienst und Kaiserkult wurden schließlich durch einen unblutigen Kult ersetzt, der zwar viele formale Elemente der alten Kulte übernahm, aber deutliche christliche inhaltliche Akzente trug.

Der „Iconic turn“

Aus den verschiedenen Inkulturationsvollzügen des antiken Christentums soll nun der sogenannte „Iconic turn“ näher betrachtet werden, das heißt die Transformation des Christentums von einer Religion des strengen „Bilderverbotes“ zu einer des Bilderkultes, um sich in der durch die Kultur des Bildes geprägten römisch-hellenistischen Welt vor allem bei den einfacheren Volksschichten verständlich zu machen. Wie uns die antiken Autoren zeigen, wurde dieser Wandel

¹⁶ Adolf von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1924 (Nachdruck Wiesbaden 1984), S. 528.

¹⁷ Diese neue Moral wird von einem altkirchlichen Apologeten eindrucksvoll dokumentiert, wenn er von den Christen sagt: „Sie heiraten wie alle, zeugen Kinder wie alle, aber sie setzen sie nicht nach der Geburt aus.“ (A Diogenète [Bd. 5]), hrsg. von Irénée Marrou, Paris 1965, S. 63–65). Aber auch der „nietzschesche“ Kaiser Julian bestätigt dies im vierten Jahrhundert, wenn er von den Christen schreibt, dass es deren Menschenfreundlichkeit gegen die Fremden, die Vorsorge für die Bestattung der Toten und die vorgebliche Reinheit des Lebenswandels seien, die ihre „Sekte“ am meisten gefördert haben. Hier zitiert nach Kurt Koch, *Christsein im neuen Europa. Provokationen und Perspektiven*, Freiburg/Schweiz 1992, S. 202.

von vielen Diskussionen begleitet, die um eine theologische und kirchliche Klärung wie Legitimierung der Praxis des Bilderkultes rangen. Die griechisch-römische Kultur gilt allgemein als „bilderfreundlich“; sie entwickelte Formen eines Bilderkultes, die im Götter- oder Kaiserbild die Gottheit leibhaftig sahen. Aber auch die antike, vorchristliche Welt unterscheidet zwischen einem bilderfreundlichen, ja quasi magischen Volksglauben und dem Denken der geistig Führenden. Letztere machen eine Entwicklung durch: Während sie anfangs den Bilderkult schroff ablehnen, haben wir es in der hellenistischen Zeit mit einer weitgehenden Entschuldigung und Duldung des Volksglaubens zu tun. In der für das Werden des Christentums entscheidenden Zeit, also um 100 nach Christus, wird aus der Duldung Bejahung, und die Neuplatoniker, die das geistige Klima während der Wandlung des Christentums von einer verbotenen zu einer öffentlichen Religion prägen, „stehen völlig auf dem Boden des Volksglaubens“.¹⁸

Als das Christentum den antiken Kulturraum betrat, stand am Anfang die biblisch geprägte Polemik gegen Götzenbild und Götterkult, wie sie unter anderem im Buch der Weisheit 13–15 („Die Verehrung der namenlosen Götzenbilder ist aller Übel Anfang, Ursache und Höhepunkt“, Weish 14,27) oder im Römerbrief („Sie vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit Bildern, die einen vergänglichen Menschen und fliegende, vierfüßige und kriechende Tiere darstellen“, Röm 1,23) zu finden ist. Sie steht und fällt mit dem Prinzip der „Nichtdarstellbarkeit“ Gottes, das auch für das Christentum nach dem „Iconic turn“ gilt.

In der Zeit des Christentums als verbotener Religion finden wir höchstens, und dies selten, „symbolische“ Christusdarstellungen als Hirte, Lehrer oder Fischer. Biblische Geschichten werden aber durchaus realistisch dargestellt. Seit der Wende zum vierten Jahrhundert begegnet uns das schlicht erzählende Bild als *Biblia pauperum* im Zusammenhang von Kirchen- und Grabdekorationen immer häufiger,

¹⁸ Herta Elisabeth Killy u. a., Art. „Bild II (griechisch-römisch)“, in: *Realexikon für Antike und Christentum*, Band 2, Stuttgart, S. 302–318, hier: S. 314.

damit die des Lesens Unkundigen durch die Bilder an die Werke Gottes und Taten der Heiligen erinnert und zur Nachahmung angespornt werden. Das Aufsteigen des Menschen zu den geistigen Dingen bleibt als Ideal, aber man sieht ein, dass dieser Aufstieg bei manchen Menschen die sinnfällige Dimension einschließen muss.

Erst im sechsten und siebten Jahrhundert wird eine „Theologie des Bildes und der Bilderverehrung“ entwickelt, die zwischen der christlichen und der antiken Bilderverehrung sowie zwischen den Bildern Christi, der Mutter Gottes und der Heiligen unterscheidet, aber von diesem Grundprinzip ausgeht: Den Bildern gebühre keine Anbetung (griechisch *latreia*); überhaupt werde nicht das Bild selbst verehrt, sondern allein die dargestellte Person. Formell wird der christliche Bilderkult dem Kaiserkult angeglichen – mit Proskynesen, Verbeugungen, Prozessionen, Weihrauch, Kerzen und Gebeten.

Dass der Übergang von einer Religion des Bilderverbots zu einer des Bilderkultes nicht unumstritten war, wird auch durch den großen Bilderstreit des achten und neunten Jahrhunderts belegt. Theologisch geht es vor allem um das Christusbild. Die Bilderfeinde gehen davon aus, dass Christus als wahrer Gott und wahrer Mensch nicht dargestellt werden könne; und wenn man meine, die Darstellung gelte bloß der menschlichen Natur, so würde man durch die Bilderverehrung einen christologischen Irrtum begehen, da man beide Naturen voneinander trenne. Die bilderfreundliche Partei sieht hingegen im Bild Christi ein Bekenntnis zu seiner Menschwerdung, das heißt zu seiner menschlichen Natur. Christus sei wegen seiner „Selbstumschreibung“ Gottes in der Inkarnation „umschreibbar“ geworden, was die Bilderfeinde untergraben würden. Der Sinn des Bildes liege in der „memoria“, das heißt in der Erinnerung an die Heils-taten Gottes und die Taten der Heiligen – auf dass wir zur frommen Nachahmung angespornt werden. Besonders in der Westkirche entwickelt sich der Gedanke des pädagogischen Nutzens der Bilderverehrung: Nicht das Bild als solches wird verehrt, sondern die Urbilder, auf die sie uns als Abbild verweisen. Für die Ostkirche hingegen stellt das Bild nicht nur etwas Heiliges oder einen Heiligen dar, „sondern ist selbst etwas Heiliges. Im Abbild ist etwas von der Heiligkeit des

Urbildes gegenwärtig¹⁹. Vorherrschend blieb in beiden Kirchen die Bemühung um die scharfe Unterscheidung zwischen der den Heiden angehängten Gleichsetzung von Bild und Gottheit beziehungsweise Heiligen, gegen die die Gebildeten unter ihnen allerdings protestierten, und der christlichen Auffassung von Bild und Urbild.

Das Ringen des antiken Christentums um die prinzipielle theologische Zulässigkeit des Bilderkultes sowie um die Unterscheidung zwischen der christlichen und der heidnischen Form desselben ist als ein „Iconic turn“ und eine große Inkulturationsleistung zu betrachten, die den Weg des Christentums durch die Geschichte nachhaltig geprägt hat.

Ambivalentes Ergebnis

Der „Erfolg“ des antiken Christentums ist nicht zu leugnen: Während sich um das Jahr 100 noch nicht einmal jeder zehntausendste Einwohner des Römischen Reiches zum Christentum bekannte, „so gehörte zwei Jahrhunderte später bereits etwa jeder zehnte Römer einer christlichen Gemeinde an.“²⁰ Und wiederum 100 Jahre später konnte Augustinus den Heiden, die nach Wunder verlangten, vorwerfen, sich gegen die zwingende „Evidenz des wahren Gottes“ unentschuldig zu verschließen, denn die Existenz des christlichen Gottes sei aufgrund der Fakten unmittelbar einleuchtend: „Wer immer noch Wunder braucht, um sich zum Glauben zu entschließen, ist selber eine gar wunderliche Erscheinung, da er nicht glaubt, wo alle Welt glaubt.“²¹

¹⁹ J. Kollwitz, Art. „Bild III (christlich)“, in: Reallexikon für Antike und Christentum, Band 2, a. a. O., S. 318–341, hier: S. 337.

²⁰ Andreas Merkt, „Die Profilierung des antiken Christentums angesichts von Polemik und Verfolgung“, in: Dieter Zeller (Hrsg.), Christentum I, Von den Anfängen bis zur Konstantinischen Wende (Die Religionen der Menschheit 28), Stuttgart 2002, S. 409–433, hier: S. 430.

²¹ „Magnum est ipse prodigium, qui mundo credente non credit“. Augustinus, De Civitate Dei, XXII, Kap. 8: CCL 48/815.

Die Gründe für den Erfolg werden heute zumeist in der „Konvergenz“ des Christentums mit der antiken Kultur gesehen, das heißt in seiner Inkulturationsfähigkeit, von der der „Iconic turn“ nur ein Beispiel ist: Das Christentum entwickelte die Figur der *praeparatio evangelica* und sah darin in der antiken Kultur eine doppelte providentielle Vorbereitung seiner Ankunft (durch die durch Augustus geschaffene Einheit, die seine rasche Verbreitung ermöglichte, sowie durch eine philosophische Tradition, welche die vordringliche Aufgabe der Philosophie in der Ethik und ihr höchstes Ziel in der Erkenntnis des Göttlichen sah und so der christlichen Synthese von Theologie und Philosophie den Boden bereitete).

Darüber hinaus fügte sich das Christentum auch gut zu weiteren Entwicklungen der antiken Religions- und Kulturgeschichte: „Sein Kultverständnis (Erlösung durch rituellen Nachvollzug von Sterben und Auferstehen der Gottheit) fand eine Parallele in den Mysterienreligionen, die im Römischen Reich gleichzeitig mit dem Christentum eine Konjunktur erlebten. Die christliche Gerichtsbotschaft fiel in eine Zeit, in der die Vorstellung vom Jenseitsschicksal auch im paganen Bereich zunehmend an das moralische Verhalten im Diesseits geknüpft wurde. Der extrem optimistischen Sicht des Todes und des Jenseits im Christentum entsprach die allmähliche Zunahme hoffnungsvollerer Grabinschriften auch im paganen Bereich. Selbst der von den Christen gepflegten Bestattungsweise kam eine allmähliche Abkehr von der Praxis der Einäscherung in der Umwelt entgegen. Kurzum: Das Christentum entsprach in vielerlei Hinsicht sozusagen dem Geist der Zeit.“²²

Dazu kommen spezifische Charakteristika, die das Christentum attraktiv machten: Seine Einfachheit gegenüber der verwirrenden Vielfalt des Polytheismus; die klaren Weisungen christlicher Ethik; das Zeugnis der Märtyrer mit ihrer Furchtlosigkeit vor dem Tod; die Glaubwürdigkeit und Ansprechbarkeit christlicher Gemeinschaften: „Die christlichen Gemeinden kümmerten sich umfassend um Kranke, Arme, Alte, Witwen, Waisen und Hungernde, also um jene mar-

²² Andreas Merkt, a. a. O., S. 431.

ginalisierten Gestalten, die das Heidentum, wie es ein moderner Historiker formuliert, ‚ohne große Gewissensbisse [...] ihrem Schicksal überlassen‘ hatte.²³

Die missionarische „Geht-hin-Denkform“ des Christentums und seine Botschaft von der universalen Gotteskindschaft haben in der Tat die antike Welt aus den Angeln gehoben. Sehr zum Bedauern des Celsus, des Porphyrius, Kaiser Julians, Nietzsches und seiner postmodernen Epigonen. Das Zeitgefühl am Vorabend der Völkerwanderung drückt der hispanische Presbyter Paulus Orosius, ein Schüler Augustins, treffend aus, wenn er um das Jahr 420 voller Begeisterung schreibt: Wo man als Römer und Christ auch hinkomme, finde man „Zuflucht“, denn überall sei „ein Vaterland, ein Gesetz und eine Religion“.²⁴ Sein Glück war aber nicht von Dauer, denn die jungen Völker standen *ante portas* und ihre Evangelisierung stellte eine neue Inkulturationsaufgabe dar. Ebenso zeichnete sich am Horizont der Geschichte eine neue und radikal bilderfeindliche Religion ab, die das Christentum beerben möchte und den Sieg der bilderfreundlichen Theologie beim „Iconic turn“ als ein ambivalentes Ereignis erscheinen lässt.

²³ Ebenda, S. 432.

²⁴ Paulus Orosius, *Die antike Weltgeschichte in christlicher Sicht*. 2 Bde., übersetzt von Adolf Lippold, eingeleitet von Carl Andresen, Zürich/München 1985–1986, hier: II,9.